ANTONI STĘPIEŃ

STANOWISKO GILSONA W SPRAWIE METODY TEORII POZNANIA

1. Chcę rozważyć propozycje E. Gilsona dotyczące metody teorii poznania [1]. Wybór tego badacza podyktowany jest jego rolą we współczesnym ruchu filozoficznym. Wybitny francuski mediewista zdobył sobie opinię poważnego znawcy myśli św. Tomasza z Akwinu i w swych systematycznych rozważaniach — również na temat metody teorii poznania — występuje zasadniczo jako wierny interpretator Akwinaty, jako obrońca realizmu tomistycznego [2]. Stoi na czele tych, którzy ugruntowują i propagują egzystencjalne ujęcie metafizyki tomistycznej [3]. Ważna jest wreszcie okoliczność, iż głównym współdyskutantem Gilsona jest szkoła lowańska, która odegrała doniosłą rolę w ruchu neoscholastycznym właśnie dzięki swemu stanowisku teoriopoznawczemu, nawiązującemu świadomie do kierunków filozofii nowożytnej.

Wyjaśniam, że teorię poznania pojmuję jako naukę (filozoficzną) o prawdziwości poznania ludzkiego i tych wszystkich właściwościach poznania, które się z prawdziwością łączą, na nią wskazują lub ją warunkują. Mówiąc o metodzie jakiejś nauki mam na uwadze usystematyzowany sposób postępowania, odpowiedni dobór określonych czynności, zmierzający do osiągnięcia swoistego celu danej nauki. Główne z czynności wchodzących tu w grę wydają się formułowanie i stawianie problemów oraz ich rozwiązywanie (znajdowanie odpowiedzi na postawione pytania).

2. Ogólny bieg myśli Gilsona na interesujący nas temat przedstawia się następująco.

---

[1] Niniejszy artykuł jest streszczeniem rozprawy doktorskiej, przedstawionej na Wydziale Filozoficznym KUL jesienią 1956 r.

[2] Jest to moment ważny w szkole tomistycznej; por. L. Noël, *Le réalisme immédiat*, Louvain 1938, s. 24

[3] Zobacz pracę zbiorową: *Etienne Gilson — philosophe de la chrétienté*, Paris 1949, oraz A. M. Krąpiec OP, *Egzystencjalizm tomistyczny*, „Znak", 28 (1951) 108—125.

Przed zwolennikiem realizmu stoi zadanie odparcia zarzutu idealizmu, zadanie rozstrzygnięcia problemu obiektywności naszego poznania odnośnie do istnienia świata realnego. Gilson odrzuca kolejno idealizm oraz dwie próby uzasadnienia realizmu: pośredni i bezpośredni realizm krytyczny (pochodzące od przedstawicieli szkoły lowańskiej: Merciera i Noëla). Uważa, że próby te nie spełniają zadowalająco swego zadania i proponuje własne rozwiązanie w postaci realizmu metodycznego.

Taki jest plan postępowania w *Le réalisme méthodique* (zbiór artykułów wydany w r. 1937). Kontynuację stanowi *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (1939), zawierający obok dalszej dyskusji z Noëlem polemikę z Picardem, Marechalem, Roland-Gosselinem oraz rozwinięcie własnego stanowiska. Szeroko potraktowaną argumentację historyczną przeciw idealizmowi znajdujemy w *The unity of philosophical experience* (1937); sprawę jej wartości porusza odczyt *Remarques sur l'expérience en métaphysique,* wygłoszony na międzynarodowym zjeździe filozoficznym w r. 1953. W pozostałych pozycjach Gilsona znajdujemy już tylko rozwój jego poglądu na sposób poznawania istnienia [4].

Przed przystąpieniem do analizy krytycznej stanowiska Gilsona pożyteczne będzie zwrócić uwagę na następujące sprawy. Autor *Realizmu metodycznego* nie stawia rozważanej problematyki w sposób ogólny. Właściwie interesuje go tylko to, czy i jak można wykazać — konsekwentnie i w ramach tomizmu! — słuszność realizmu a błędność idealizmu. Niemniej jednak — jak zobaczymy — jego argumentacja ma walor szerszy. Poza tym Gilson zajmuje się szczegółowo tylko uzasadnieniem tezy „rzeczy istnieją", przyjmując, że stanowi ona zarazem i punkt wyjścia całej filozofii i najważniejszą sprawę teoriopoznawczą. Stąd

[4] Problematykę związaną z metodą teorii poznania poruszają następujące prace G i l s o n a: *Le réalisme méthodique,* Paris[3] [brw.]: *The unity of philosophical experience,* London 1938; *Réalisme thomiste et critique de la connaissance,* Paris 1939; *La conoscenza dell'essere,* „Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq.", Nova Series, XIII (1947) 103—114; *Le thomisme,* Paris 1948 [5]; *L'être et l'essence,* Paris 1948, *Remarques sur l'expérience en métaphysique,* W: *Actes du XIème Congres International de Philosophie* (1953), IV, s. 5—10. Cytując pierwszą z nich używać będę skrótu RM, cytując trzecią posługiwać się będę skrótem RTh. Korzystać też będę z tłumaczenia J. K r a s n o w o l s k i e g o, *Realizm metodyczny,* „Życie i Myśl", (1954), z.1, s. 5—32, z. 2, s. 16—42.

i niniejsza praca zajmować się będzie przede wszystkim metodą stawiania i rozwiązywania pierwszych pytań w teorii poznania [5].

3. Filozofia — przypomina Gilson — winna znaleźć zespół zasad oczywistych, płodnych w wyjaśnienia, zgodnych ze sobą i z doświadczeniem (RM 14n). „Filozof jako taki nie ma innego obowiązku poza obowiązkiem pozostawania w zgodzie z samym sobą i z rzeczami" (RM 14). Idealiści jednak pozbawiają go rzeczy, odmawiając im istnienia realnego, transsubiektywnego. Idealizm jest przede wszystkim rezultatem fałszywej metody. Od Kartezjusza za wyraz prawdziwie filozoficznej postawy uchodzi wychodzenie z myśli, z *cogito*, uznanie istnienia rzeczy na podstawie tego, co refleksja znajduje w świadomości. Jeżeli przyjmie się taki sposób postępowania jako jedynie poprawny, filozof staje przed alternatywą: bądź znajdzie w myśli względnie w świadomości podstawę do uznania istnienia rzeczy, znajdzie most, po którym można przejść z *cogito* do *res sunt*, bądź uzna idealizm. Przed obrońcą realizmu stoją dwie możliwości: albo znajdzie ów „most", albo wykaże, iż kartezjuszowski punkt wyjścia jest bezzasadny i z góry faworyzuje idealizm [6].

Gilson przede wszystkim odrzuca idealizm, gdyż nie spełnia on podstawowych warunków rzetelnej filozofii. Idealizm bowiem

[5] Ażeby ocenić poglądy Gilsona trzeba je przedtem zrozumieć i to zrozumienie czytelnikowi przekazać. Ale cóż robić, kiedy badany autor nie zawsze mówi wszystko *explicite*? Albo kiedy zachodzi uzasadniona obawa, że nie używa on danego terminu w jednym znaczeniu? Albo wreszcie, gdy zamiast jednoznacznej tezy otrzymujemy obok siebie kilka zdań, mówiących podobnie, ale przecież za każdym razem coś innego? Należy wówczas wyanalizować, wyinterpretować z tekstu jednoznaczne rozumienie lub też sformułować kilka dopuszczalnych, możliwych. Posługiwać się tu można przede wszystkim analizą kontekstową i tym, co zwie się w podręcznikach metodologii metodą intuicyjną; jest ona co prawda zawodna, lecz uważnie stosowana dać może jednoznaczną tezę, nadającą się do dalszego sprawdzenia i skorygowania. Moje postępowanie z tekstem Gilsona dostosowane będzie do tej sytuacji: tezy wyraźnie sformułowane przytoczę bez zmian, inne — w miarę potrzeby — przestylizuję lub nawet uzupełnię. Będę się starał referować myśli Gilsona jednak głównie jego własnymi słowami. Jeżeli chodzi o ich kolejność, to kierować się będę przede wszystkim nie porządkiem, w jakim one występują w dziełach badanego autora, lecz związkami rzeczowymi, jakie między nimi zachodzą.

[6] Spór między idealizmem a realizmem dopuszcza — jak wiemy — wiele interpretacji. U G i l s o n a chodzi wyraźnie o istnienie, względnie sposób istnienia świata realnego, a więc o zagadnienie metafizyczne (RM 8, 14, 74, 79n, 90), chociaż faktycznie porusza też teoriopoznawczą wersję sporu.

wychodzi z zasad nieoczywistych i nieuzasadnionych (zasada immanencji i zasada pierwszeństwa w ujęciu poznawczym myśli przed bytem). Jest wyraźnie niezgodny z doświadczeniem i destrukcyjny, jałowy poznawczo. Pokazuje to historia filozofii. Argumentacja z zachodzenia błędów i niemożliwości rozróżnienia między snem i jawą jest niewystarczająca.

Gilson nie zatrzymuje się dłużej nad obalaniem idealizmu. Może dlatego, że swe rozważania traktuje jako dyskusję wewnątrz-tomistyczną, a wśród tomistów trudno znaleźć idealistę. Zasadę immanencji traktuje jako dowolny postulat, pozbawiony oczywistości i prowadzący do kłopotliwych dla idealizmu konsekwencji (RM 79). Idealista po prostu miesza „byt dany w myśli" i „byt dany przez myśl" (RM 89) i nie dostrzega, że „z faktu, iż wszelka reprezentacja jest rzeczywiście myślą, nie wynika ani to, że jest ona tylko myślą, ani nawet to, by „myślę" miało warunkować wszystkie moje reprezentacje" (RM 93). Z kontekstu wynika, że francuski filozof ma na uwadze dwa sformułowania zasady immanencji: 1) wszystko, co poznajemy jest częścią podmiotu (świadomości), 2) wszystko, co poznajemy jest zależne od podmiotu (świadomości). Wieloznaczność zwrotów „zależny od myśli" czy „uwarunkowany przez myśl" można zarzucić zarówno Gilsonowi jak i immanentystom.

4. Realizm krytyczny pośredni to stanowisko, które — odrzucając zasadę immanencji — pozytywnie rozwiązuje „problem mostu", które na podstawie analizy świadomości *(cogito)* dowodzi istnienia świata realnego. Gilson rozprawia się z nim na przykładzie argumentacji D. Merciera, traktując założyciela szkoły lowańskiej jako klasycznego przedstawiciela realizmu pośredniego wśród neoscholastyków [7].

Mercier wychodzi z faktu doświadczalnego i z wyjaśniającej ten fakt zasady: faktem jest doznawanie wrażeń (impresji), zasadą — metafizyczna zasada przyczynowości sprawczej (RM 20). Sam jednak fakt doświadczalny nie upoważnia nas do uznania

[7] Opowiadając się w dyskusji między Gilsonem (RM 18—39, RTh 11 przyp.) a Noëlem (*Le réalisme immédiat*, s. 120—134) w sprawie immediatyzmu Merciera w zasadzie za Gilsonem (por. też J. Stepa, *Poznawalność świata rzeczywistego w oświetleniu św. Tomasza*, Lwów 1930, s. 21n), przyznać trzeba, że i ta interpretacja Merciera nasuwa trudności w szczegółach.

realizmu. Mercier nie przeczy temu, że poznajemy wprost rzeczy istniejące, ale sądzi, że dopiero odpowiednia rozumowa operacja może nadać pewność świadectwu zmysłów. Stanowisko jego jest tedy — używając słów Gilsona — bezpośrednim realizmem ontologicznym i pośrednim realizmem kryteriologicznym (RM 24n).

Zasadniczy argument Merciera za tezą realistyczną przebiega według następującego schematu (niech *p* symbolizuje „jestem bierny w odbieraniu wrażeń", *q* symbolizuje „wrażenia występują — w mojej świadomości — przypadkowo", *r* symbolizuje „wrażenia wymagają przyczyny", *s* symbolizuje „ja jestem przyczyną wrażeń", *t* symbolizuje „przedmiot realny jest przyczyną wrażeń")[8]:

CKKKpqCpNsKCqrCrNEstt

co można skrócić do postaci:

CKKCpNsNEstpt

Argumentacja więc nie budzi zastrzeżeń co do poprawności formalnej wynikania. Pozostaje jeszcze sprawa prawdziwości przesłanek dowodu.

W skróconej wersji dowodu jest ich trzy:

1) jeśli (ja) jestem bierny w odbieraniu wrażeń, to (ja) nie jestem przyczyną odbieranych wrażeń,

2) ja jestem przyczyną odbieranych wrażeń albo przedmiot realny jest przyczyną odbieranych wrażeń,

3) jestem bierny w odbieraniu wrażeń.

Przesłanka ostatnia jest natury empirycznej, dwie pierwsze natomiast ustalają związki między (możliwymi) faktami. Nie kwestionując prawdziwości przesłanki, stwierdzającej bierność podmiotu w doznawaniu wrażeń[9], wypada zapytać o uzasadnienie pozostałych. Otóż do wykazania ich prawdziwości wydaje się niezbędne założenie prawdziwości zasady przyczynowości: bowiem tylko w oparciu o tę zasadę można twierdzić, iż wrażenia jako przypadkowe (przygodne) wymagają przyczyny i że przyczyną

[8] D. Mercier, *Critériologie générale*, Louvain-Paris 1911[7], s. 359n; zaraz po tym podaje — za Balmesem — drugi dowód, również oparty na zasadzie przyczynowości.

[9] Siła tego faktu jest tak wielka, że nawet solipsiści uznają że „dane wrażeniowe" narzucają się podmiotowi i objawiają swą niezależność występując dowolnie w stosunku do podmiotu i według własnych prawidłowości. Zob. A. Krzesiński, *W obronie świata transcendentnego*, Poznań 1927, s. 9, 31 i 33.

tą nie może być ja — podmiot poznający. (Gdzie indziej dowodzi Mercier, że nie może nią być także i Bóg).

Gilson podnosi podobieństwo tej argumentacji do rozważań, jakie znajdujemy w szóstej medytacji Descartesa (RM 20n).

Przeciw realizmowi pośredniemu występuje Gilson dwojako: wprost, atakując wynikanie tezy realistycznej z przesłanek Merciera, i niewprost, atakując sam problem, którego Mercier podjął się rozwiązać.

Drugi sposób wydaje się być bardziej zasadniczy, gdy negując podstawy „problemu mostu" czyni zabiegi realistów pośrednich zbytecznymi. Zdaniem Gilsona „problem mostu" nie istnieje, skoro tylko uświadomimy sobie, że nie jest tak, aby w naszym poznaniu z jednej strony istniała świadomość (względnie podmiot), z drugiej przedmiot, a w środku granica lub przepaść (wybór między tymi możliwościami zależy od właściwości wyobraźni badacza). Metafizyka poznania wyjaśnia strukturę poznania i wykazuje, że nie można świadomości ludzkiej traktować spacjalizująco, na wzór obejmującego przestrzennie naczynia.

Argument ten jednak nie załatwia ostatecznie sprawy „problemu mostu": źródłem tego problemu może być bowiem nie błędna teoria ontycznej struktury świadomości czy aktu poznania, ale racje natury czysto teoriopoznawczej: mianowicie to, iż zachodzenie pomyłek i złudzeń każe ograniczyć naszą pewność poznawczą tylko do sfery *cogito* i dokładnie pytać o zasadność innej wiedzy, spoza tej sfery pochodzącej, a w szczególności o podstawy wiedzy o istnieniu ciał. Podważyć tak postawiony problem można jedynie przez pokazanie, że racje ograniczające naszą pewność do sfery *cogito* są niedostateczne. Gilson wprawdzie dotyka tej sprawy (szczególnie RTh 198n), lecz nie w sposób, na jaki zasługuje; zresztą w tym celu musiałby dokładnie zastanowić się nad warunkami stawiania pytań w nauce.

Pozostały argument Gilsona ma również w swej istocie charakter metafizyczny. I tu też za Noëlem stwierdza, że z myśli (będącej tylko obrazem rzeczy) do rzeczy przejścia nie ma: „to, co jest kopią lub reprezentantem, nie pozwoli nam nigdy na dojście do samej rzeczy. Zasada przyczynowości nic tu nie zmieni; do haka namalowanego na murze nie możemy przywiesić innego

łańcucha, jak tylko łańcuch również namalowany na murze" (RM 4). Inaczej mówiąc: różnica ontyczna między porządkiem myśli (intencjonalnym) a porządkiem bytu (egzystencjalnym) uniemożliwia przejście z jednego do drugiego. Wydaje się, iż Gilson nie ma pretensji do Merciera o to, że ten posłużył się zasadą przyczynowości, ale tylko o to, że założyciel szkoły lowańskiej uważał, iż wywiódł z myśli istnienie rzeczy [10].

Wszystko tu zależy od pojęcia „myśli" *(cogito)*. Otóż nie widać racji dla odniesienia do punktu wyjścia Merciera noëlowskiego obrazu haka namalowanego na murze (co nie znaczy, iż obrazu tego nie można odnieść do wszystkich realistów pośrednich): belgijski kardynał nie wychodzi od analizy k o p i i rzeczywistości, ale od stwierdzenia — niepowątpiewalnego według niego, bo mieszczącego się w sferze *cogito* — że ja-podmiot poznający doznaje wrażeń, przy czym ich przygodny charakter wymaga przyczyny sprawczej zewnętrznej w stosunku do podmiotu. Mercier więc nie wywodzi z myśli (jeśli „myśl" to „kopia", „świadomość siebie" lub coś w tym rodzaju) bytu, ani nawet z poznania istnienia rzeczy samo istnienie rzeczy. Zagadnienie, które on rozważa jest zagadnieniem jak najbardziej metafizycznym! Mercier szuka przyczyny istnienia doznawanych przez podmiot wrażeń. Przekonywa nas o niesłuszności Gilsonowego zarzutu i pokazana powyżej struktura formalna wywodu Merciera: prawdziwość wniosku („rzeczy istnieją") zależy jedynie od wyłączności alternatywy „jak albo rzecz" i od obowiązywania bytów przygodnych zasady przyczynowości.

Stanowisko realizmu pośredniego jest błędne dlatego, że popełnia *petitio principii*, przyjmując metafizyczną zasadę przyczynowości (sprawczej) jako tezę dotyczącą świata realnego. W głównym dowodzie Merciera dwukrotnie przyjmuje się tezę dowodzoną („rzeczy istnieją"): raz uznając zasadę przyczynowości (zasada ta ujmuje stosunki między bytami, jej przyjęcie tedy suponuje znajomość owych bytów, zdobytą w doświadczeniu, a więc istnienie świata realnego i wartość doświadczenia zew-

[10] RM 9: „wychodząc od *percipii* nie można dojść do innego *esse*, jak tylko do *esse* tego *percipii*", ale nieco wyżej czytamy, iż w myśli znajdujemy tylko myśl.

nętrznego), drugi raz stosując ją do wrażeń (a więc traktując je jako byty realne) [11].

Powyżej rozpatrywany nietrafny zarzut Gilsona w stosunku do Merciera ma źródło w braku odróżnienia między *cogito* interpretowanym jako irrealna „czysta świadomość" a *cogito* interpretowanym jako doświadczenie wewnętrzne realnego podmiotu (rozróżnienie to w wyraźny sposób przeprowadził E. Husserl). Mercier przyjmuje drugą interpretację *cogito*. Gilson mógłby co najwyżej zakwestionować identyczność tego *cogito* z kartezjuszowskim. Ale to już inna sprawa.

5. Gilson i Noël zgadzają się ze sobą, iż należy odrzucić realizm pośredni i przyjąć realizm bezpośredni (RM 7). Nie można bowiem udowodnić istnienia rzeczy, a szczególnie nie można udowodnić istnienia rzeczy wychodząc z (analizy) myśli. Istnienie to można tylko spostrzec i — co najwyżej — komuś „pokazać". Illacjonizm i immediatyzm nawzajem siebie wykluczają i dopełniają: negacja jednego pociąga za sobą afirmację pozostałego. „Z chwilą gdy się przyjmie realizm bezpośredni, nie może być już mowy — z samej definicji — o wykazaniu czy też udowodnieniu istnienia świata zewnętrznego. Chodzi tylko o odnalezienie tego istnienia lub też — jak mówi Noël — o pokazanie go" (RM 40) [12]. Realizm ten polega bowiem na uznaniu, iż akt myśli *(pensée)* ujmuje bezpośrednio rzeczywistość niezależną od myśli (która ją reprezentuje) i od aktu myśli (który ją ujmuje) (RTh 41).

Ale pozostaje problem: w jaki sposób można pokazać istnienie świata realnego? (RM 40).

I tu rozchodzą się poglądy Gilsona i Noëla: każdy z nich obiera i zaleca inną m e t o d ę pokazania tego istnienia (RM 40), a przy tym uważa ją za jedynie możliwą! Wywołało to długotrwałą dyskusję między obu badaczami, która chociaż stworzyła okazję do bliższego rozpatrzenia sprawy, jednakże na sformuło-

[11] Realizm pośredni mógłby uchylić zarzut błędnego koła w dowodzeniu, gdyby 1° spór między idealizmem a realizmem nie dotyczył istnienia realnego podmiotu jako bytu psychofizycznego lub przynajmniej psychicznego, 2° analiza metafizyczna tak pojętego przedmiotu doprowadzałaby do uznania zasady racji dostatecznej.

[12] *A partir du moment où l'on admet un réalisme immédiat, il ne peut plus être question, par définition même, de démontrer l'existence du monde extérieur, ou de la prouver; il ne peut plus s'agir que de la trouver ou, comme dit Mgr Noël, de la montrer.*

wanie samych stanowisk wpłynęła raczej nieznacznie; prowadzona była od r. 1930 (tzn. od czasu ogłoszenia pierwszego artykułu z późniejszego zbioru *Le réalisme méthodique*) aż bez mała do śmierci Noëla.

Zasadnicza różnica między Noëlem a Gilsonem zdaje się leżeć w obraniu przez nich odmiennych punktów wyjścia i oparcia dla filozofii: dla pierwszego jest nim *cogito*, które czyni realizm krytycznym, ale drugiego poznanie, będące bezpośrednim ujęciem istniejących realnie rzeczy.

Oto jak przedstawia się Noëlowa metoda pokazania istnienia rzeczy w oświetleniu Gilsona (RM 9n, 39—44, RTh rozdz. II, szczeg. s. 68nn).

Punktem wyjścia lowańskiego badacza są „bezpośrednie dane świadomości, przyjęte takimi, jakimi są"; są one nam dane jako obce: nie można ich wytworzyć ani zniszczyć. To, co pojmowane, jest rzeczywiste — to pierwsze, podstawowe stwierdzenie. Ale od czego zacząć pokazywanie: od tego, że pojmowane, czy od tego, że rzeczywiste? Noël wybiera pierwszą drogę, daje pierwszeństwo aspektowi podmiotowemu poznania przed aspektem przedmiotowym. Stwierdza co prawda, że św. Tomasz rozpoczynał od razu od drugiego stadium (Gilson dodaje, iż tego pierwszego u Akwinaty w ogóle nie było), ale sądzi, że takie postępowanie utrudnia współcześnie dyskusję. Okazuje się więc, że trzeba pokazać pośrednio to, co dane jest nam bezpośrednio. Wtedy myśl pozostanie nadal jedynym uprawnionym punktem wyjścia i oparcia, a postulatowi krytycyzmu stanie się zadość. Oczywiście nie jest to *cogito* kartezjańskie (Noël zdecydowanie odrzuca zasadę immanencji oraz illacjonizm), jest to „*cogito* otwarte" *(cogito ouvert)* — analizując bowiem to, co pojmowane, znajdujemy w nim rzecz transcendentną.

Gilson przyznaje, iż realistyczna tendencja Noëla jest jasna i nie można jej nic zarzucić (RM 41n). Niemniej jednak atakuje ostro koncepcję „*cogito* otwartego" jako punktu wyjścia, skierowując przeciwko niej szereg argumentów:

1) „*Cogito* otwarte" jest albo myślą, albo bezpośrednim ujęciem rzeczy (= poznaniem); jeśli myślą, to nie różni się od kartezjańskiego „*cogito* zamkniętego" i nie doprowadzi do (uznania) istnienia rzeczy, jeśli zaś poznaniem, to użycie słowa *cogito* jest

po prostu *un trompe–l'oeil* — przyjmuje się w nim bowiem to, co się ma dopiero wyanalizować, dowieść (RTh 75, por. też 46n). Jeżeli przedmiot jest bezpośrednio zawarty w myśli (a tak rzecz ma się w drugim przypadku), nie może Noël twierdzić, iż wychodzi z myśli jako niepowątpiewalnego punktu (RTh 74). Nie zachodzi poza tym możliwość obrania punktu pośredniego między myślą a poznaniem, nie można też równocześnie wychodzić z myśli i z bytu (RTh 77).

2) *Cogito* nie jest pierwszą oczywistością, nie można więc je czynić punktem wyjścia.

3) Używanie *cogito* w znaczeniu innym niż kartezjańskie może jedynie spowodować nieporozumienia wśród dyskutantów.

4) Wysunięcie na pierwszy plan tego, że pojmowane, zamiast tego, co pojmowane, jest (psychologicznie) fałszywe: faktycznie najpierw ujmujemy rzecz a następnie siebie jako poznającego.

5) Stąd też takie postępowanie nie jest zgodne z duchem tomizmu.

Najważniejszy z powyższych wydaje się zarzut godzący wprost w sens zabiegów i koncepcji Noëla: jeżeli jego punkt wyjścia nie pokrywa się z kartezjańskim, przestaje być krytyczny. W związku z nim kolejno omówię koncepcję „*cogito* otwartego" u samego Noëla oraz sprawę rozumienia krytyczności względnie krytycyzmu.

6) Wybór przez Noëla *cogito* jako punktu wyjścia jest rezultatem — podobnie jak u Descartesa — poszukiwania niepowątpiewalnego punktu oparcia dla filozofii i poznania w ogóle. Drogą prowadzącą do niego jest, traktowane jako zabieg techniczny, powszechne wątpienie metodyczne [13], a właściwie — jak powinien był zgodnie z własną myślą powiedzieć — próba powszechnego wątpienia, która kończy się na dotarciu do tego, co oczywiste, co myśli badacza najbliższe.

Najbliższa myśli (badacza) jest sama myśl. Bez niej nie można sobie pomyśleć kontaktu poznawczego z rzeczą: wiedzieć przecież możemy tylko to, co ujmuje myśl, rzecz poznana jest zawsze poznana przeze mnie. Z tego jednak, że zachodzi w poznaniu pewna relacja między podmiotem a przedmiotem, nie wynika,

[13] L. Noël, *Le réalisme immédiat*, s. 26, 270 i in.

iż przedmiot poznawany jest od tej relacji zależny [14]. Przedmiot myśli różni się od aktu myśli, przeciwstawia się temu ostatniemu, choć z drugiej strony nie ma myśli próżnej [15]. Należy wprawdzie odróżnić od myśli myślącej *(pensée pensante)* myśl pomyślaną przez inną myśl *(pensée pensée)*, jednakże i myśl o myśli nigdy nie ma do czynienia z samą myślą: wraz z nią ujmuje i jej przedmiot [16]. Przedmiot realny! [17] Nie ma bowiem nie tylko myśli bez przedmiotu, ale i przedmiotu bez rzeczywistości [18]. Dzięki temu myśl może porównać rzecz, ujętą w poznaniu, z poznaniem ujmującym rzecz [19].

Nie wydaje się, by można było *cogito* Noëla porównywać z pierwszą zasadą z *Medytacji* Kartezjusza czy np. z aktem-normą z *Epistemologii* van Stennberghena. Jest to po prostu refleksja krytyczna, refleksja następcza *(post)*, świadoma i systematyczna. Jak przystało na refleksję, zakłada uprzedzające ją poznanie rzeczy jako swój przedmiot badań [20]. Stąd zarzut, że przyjęcie *cogito* za punkt wyjścia stoi w niezgodzie z faktycznym sposobem poznawania, rozpoczynającym od ujęcia bytu, wypływa z nieporozumienia. Noëlowskie *cogito* nie jest bowiem teorią poznawania, ani nawet punktem wyjścia — jeśli z tym ostatnim łączy się jakieś określenia natury chronologicznej. *Cogito* zabezpiecza tylko krytyczność poznania, jest podstawą osądu wartości tezy realizmu. Pozwala ono — zdaniem Noëla — wskazać wśród przedmiotów ujmowanych przez świadomość przedmioty od niej niezależne [21]. Jest rozpoznaniem, odnalezieniem i precyzyjnym sformułowaniem realizmu [22].

Nie jest więc „*cogito* otwarte" jakąś „czystą myślą", jeśli ta ostatnia stanowi coś innego niż uświadomione poznanie lub myśl o poznaniu, a zwłaszcza jeśli ma być myślą bez relacji do przed-

---

[14] Tamże, s. 270.
[15] Tamże, s. 31n.
[16] Tamże, s. 32.
[17] Tamże, s. 34.
[18] Tamże, s. 140.
[19] Tamże, s. 272 (podkreśla to też v. Steenberghen). Z powyższego widać, iż Noël nie czyni różnicy między „myślą" a „poznaniem", co spotykamy (na ogół) u Gilsona.
[20] Tamże, s. 138n, 271.
[21] Tamże, s. 37.
[22] Tamże, s. 39.

miotu realnego. Nie ma też nic wspólnego z tym, co Gilson nazywa „metodą refleksyjną" (RM 95), a co ma — zdaje się — polegać na ograniczeniu się do takiej postawy badawczej wobec tego, co pojmowane, że ujmuje się tylko ten jego aspekt, że jest pojmowane. Nie jest wreszcie *„cogito* otwarte" jedynie zwykłym uświadomieniem sobie (znajomością) tego, że poznajemy rzeczy; dochodzi w nim bowiem — według Noëla — do tej świadomości poznania świadomość wartości tego poznania, dochodzi pewność, która nie ulega wątpliwości, gdy mamy do czynienia z myślą o myśli (Gilson by tu zapewne powiedział: z myślą o poznaniu).

Wydaje się przeto, że nie ma tak istotnej różnicy między „myślą" *(pensée)* Noëla a „poznaniem" *(connaissance)* Gilsona, jak to widzi autor *Realizmu metodycznego* i że dyskusja w sprawie *„cogito* otwartego" miała w poważnej mierze swe źródło w niedostatecznie efektywnej trosce dyskutujących o jednoznaczność wchodzących w grę terminów.

Pozostaje do rozpatrzenia sprawa krytyczności stanowiska ucznia Merciera.

7. Nie mogę tutaj wchodzić w szczegółową analizę terminów „krytyka", „krytycyzm", „krytyczny", używanych w rozmaitych sytuacjach i znaczeniach. Dokładne odróżnienie różnorodnych rozumień takich zwrotów jak „realizm krytyczny", „krytyczny punkt wyjścia", czy „krytyczny punkt oparcia" by nas daleko odwiodło od głównego tematu rozważań. W każdym razie zgodnie z intuicjami panującymi na terenie języka potocznego i języka literatury naukowej stwierdzić można, że „krytyczny" jest przymiotnikiem wyrażającym wartościowanie pozytywne, używanym na ogół zamiennie z określeniami „nienaiwny", „niedogmatyczny" lub „dobrze (odpowiednio) uzasadniony". Ze scharakteryzowaniem znaczenia dwóch pierwszych nie ma trudności: „nienaiwny" znaczy zazwyczaj tyle, co „niespontaniczny, osiągnięty świadomie i planowo" lub „nie oparty jedynie na poznaniu potocznym", „niedogmatyczny" właściwie tyle, co „uzasadniony, poparty racjami". Jeżeli natomiast chodzi o trzecie określenie, to trzeba przyznać, że istnieją rozmaite jego koncepcje.

Jeżeli Gilson twierdzi, że niemożliwy jest realizm bezpośredni i krytyczny zarazem, to nie chce oczywiście przez to powiedzieć,

że niemożliwy jest realizm dobrze uzasadniony. Francuski filozof wyróżnia kilka znaczeń wyrażenia „realizm krytyczny" (sam nie zawsze używa go w sposób jednoznaczny), jednakże za właściwe przyjmuje rozumienie kantowskie (RM 77, 84, RTh 42, rozdz. VI, i in.).

Krytyka poznania (*critique de la connaissance* lub po prostu *critique*) jest dla Gilsona i odrębną dyscypliną i swoistą metodą. „Jest to przedsięwzięcie mające na celu stworzenie *a priori* podstaw dla naszego poznania, a przez to nakreślenie mu granic" (RM 84, por. też 81). Nie jest więc ani „refleksyjną analizą aktu poznania, w której by w równej mierze uwzględniony był podmiot i przedmiot", ani też „krytyką wiedzy (*critique des connaissances*), w której usiłowano by powiedzieć, za pomocą jakich oznak można odróżnić to, co prawdziwe, od tego, co fałszywe" (tamże) [23]. Szuka warunków poznania (prawdziwego) *a priori* czyli w ramach „czystego poznania", tzn. poznania wolnego od doświadczenia (zmysłowego i zmysłowo-intelektualnego?, zewnętrznego i wewnętrznego? — pytania pod adresem Gilsona), jest przeto wcześniejsza od doświadczenia: bada warunki jego możliwości (RTh 169—175). Ponieważ jest to badanie *a priori*, dla Gilsona zdaje się nie zachodzić różnica w krytyce między „badaniem warunków poznania" a „ustalaniem warunków poznania".

Przy takim rozumieniu „krytyki" i „krytyczności" jasne jest, że „realizm krytyczny (lub realistyczna krytyka poznania) to kwadratura koła i gorzej jeszcze" (RM 10, 83, RTh 77, 162 i in.). Byłoby to bowiem stanowisko, uznające istnienie świata realnego w oparciu o „czyste poznanie", a więc poznanie niezależne od doświadczenia zewnętrznego, od spostrzegania bytów realnych. Problem krytyki jest tego rodzaju, że stoi ona poza zagadnieniem istnienia świata i nie ma prawa do wygłaszania jakichkolwiek tez o charakterze metafizycznym czy wydawania opinii o realizmie i idealizmie (RM 77, RTh 176n). Dostrzegał to Kant, stawiając istnienie rzeczy (*noumenon*) poza dyskusją (RM 11).

Podobną trudność widzi Gilson i w możliwości bezpośredniego realizmu krytycznego (aczkolwiek staje się tu ostrożniejszy w for-

---

[23] Gilson odróżnia i przeciwstawia sobie krytykę poznania (w ogóle) — *critique de la connaissance*, oraz krytykę poszczególnych poznań — *critique des connaissances*.

mułowaniu zarzutu sprzeczności: RTh 46). Nie odnosi się ona jednak do Noëla, u którego termin „krytyczny" nie ma wcale posmaku kantowskiego.

Postulat krytycyzmu — wymagający, by na terenie nauki uznawać tylko twierdzenia odpowiednio uzasadnione — wynika z przyjęcia tzw. racjonalnej koncepcji nauki i nie może być sprowadzany do jego poszczególnej interpretacji, np. kartezjańskiej czy kantowskiej. A tak czyni Gilson, skoro sądzi, że trudno mówić o krytyczności realizmu tam, gdzie się nie rozwiązuje problemu Kanta (RTh 162n). Ma on rację, że nie każda refleksja jest krytyczna i że samo odrzucenie krytyki nie musi być krytyczne, zna inne znaczenia tych terminów (RM 85n), niemniej wraca do kantowskiego jako właściwego.

Podkreśla wreszcie Gilson w swej krytyce Noëla sprzeczność, mającą zachodzić między krytycyzmem (czy krytycznością) a immediatyzmem czyli realizmem bezpośrednim (RTh rozdz. II). Realizm bezpośredni głosi, że podmiot w akcie poznania ujmuje wprost, bezpośrednio, bez dyskursu, rzeczywistość od niego niezależną (RTh 41, 47). Gilson rozumie tezę immediatyzmu nie jako proste stwierdzenie faktu spostrzegania istniejących rzeczy, ale jako stwierdzenie pewności tego faktu, podyktowane jego oczywistością przedmiotową (RTh 46—48).

Występując przeciwko krytycznemu realizmowi bezpośredniemu Noëla (RTh 41—50, 68—79), Gilson przede wszystkim stwierdza: według immediatyzmu istnienie rzeczy jest oczywiste, więc po co jeszcze uzasadnić realizm. Takie uzasadnienie zapewne polegałoby na tym, że uznanie oczywistości istnienia rzeczy uzależniałoby się od (uznania) innej oczywistości: oczywistości myśli. Ale — pomijając już sprawę niemożliwości przejścia z myśli o istnieniu rzeczy do (uznania) istnienia rzeczy — wówczas stoimy w sprzeczności z przyjętym immediatyzmem: „bylibyśmy wtedy pewni uchwycenia bezpośrednio rzeczywistości różnej od myśli, lecz nie bylibyśmy bezpośrednio pewni" (RTh 46). Realizm raz uznany może być co najwyżej realizmem broniącym siebie, a nie realizmem krytykowanym lub krytycznie uzasadnianym.

Ustosunkowując się do powyższej argumentacji Gilsona, trzeba najpierw stwierdzić, iż chociaż prawdą jest, że zdanie oczywiste nie wymaga dalszego uzasadnienia, to i prawdą jest, że nie dla

każdego każda oczywistość jest oczywista: dzieje myśli poznawczej dostarczają szeregu na to dowodów. Szkoła scholastyczna nie może się poszczycić wyczerpującymi analizami na ten temat (argumentację Gilsona można by nawet zainterpretować jako uzasadnienie zaniechania takich analiz) i wobec tego Noël i jemu podobni mają podstawy do szukania bardziej skutecznego sposobu pokazywania oczywistości. Nie występuję przeciwko oczywistości ani też nie opowiadam się za noëlowskim rozwiązaniem trudności. Chcę tylko zaznaczyć, iż istnieje aktualnie problem oceny oczywistości, i że u Gilsona można znaleźć jedynie fragmentaryczne zaczątki jego rozwiązania.

Przyjmuje się w tomizmie, że ważną rolę w uznaniu zdań oczywistych odgrywa świadomość wiernego (obiektywnego) ujęcia przedmiotu w poznaniu; czynność ta (w terminologii scholastycznej — *reflexio in actu exercito*) jest właściwie integralną częścią aktu poznawczego, w którym spostrzega się rzeczy czy też ujmuje konieczne związki treściowe. Zauważa się przy tym, iż oczywistość nie musi występować spontanicznie, wymaga odpowiedniej sytuacji, obycia się podmiotu w danej sprawie, dokładnego wniknięcia umysłu itp. Czyż jednak nie trzeba dokładnie zanalizować charakteru tej „refleksji" i warunków występowania oczywistości? Czyż nie lepiej będzie — na terenie nauki — zastąpić prostą świadomość czy samoświadomość metodycznym roztrząsaniem, zamienić refleksję *in actu exercito* w refleksję *in actu signato,* nie zapominając zresztą o różnicy między nimi? Nie wydaje się, żeby taka refleksja miała stanowić przeszkodę w poznawaniu rzeczywistości (podkreślają to Noël, de Conninck, van Steenberghen) i żeby nie było możliwe — w pewnym sensie równoczesne — wychodzenie i z bytu i z myśli. Nie ma tu żadnego przejścia o charakterze dyskursu, jak nie było go w prostym stwierdzeniu jakiegoś faktu czy związku bezpośrednio oczywistego. Natomiast zdanie „oczywiste jest, że rzeczy istnieją" nabiera znacznie bogatszej, racjonalnie, naukotwórczo cenniejszej treści. Nie można przeto za Gilsonem, Nicolasem i innymi utrzymywać, że refleksja jest krytycznie bezsilna, że nie dodaje nic nowego do krytykowanego poznania [24].

---

[24] Podobną rolę do tomistycznej *reflexio in actu exercito* pełni u fenomenologów Ingardenowa koncepcja (intuicji) przeżywania *(Durchleben).*

Zbierając uczynione powyżej uwagi, sądzę, że można stwierdzić niedostateczność argumentacji Gilsona przeciwko możliwości zajęcia w sposób wolny od sprzeczności stanowiska krytycznego realizmu bezpośredniego. Nie znaczy to jeszcze, że propozycja Noëla i jemu podobnych jest merytorycznie trafna.

8. Według Gilsona „realizm krytyczny" nie prowadzi do sprzeczności jedynie pod warunkiem, iż oznacza: 1) realizm filozoficzny (metafizyczny), 2) realizm krytykujący idealizm i samą krytykę (kantowską — rozumie się), 3) realizm odróżniający, w oparciu o klasyczną definicję prawdy, rzeczywistość od pozoru i błędu (RTh 181n). We wszystkich tych przypadkach mamy do czynienia z realizmem założonym, nie zaś wyprowadzonym, z realizmem broniącym się, używającym refleksji, ale nie poddanym krytyce. Odrzucenie realizmu krytycznego nie pociąga za sobą przyjęcia realizmu naiwnego. Pozostaje jeszcze stanowisko nienaiwne, filozoficzne, oparte z jednej strony na podstawowych i naturalnych oczywistościach (oczywistości istnienia rzeczy i oczywistości tzw. pierwszych zasad), z drugiej zaś na krytyce idealizmu — stanowisko r e a l i z m u m e t o d y c z n e g o.

Zestawmy — idąc za wypowiedziami Gilsona — podobieństwa i różnice zachodzące między obu realizmami: krytycznym i metodycznym. Podobieństwa:

1) Oba są nienaiwne, tzn. świadome siebie, własnej wartości i celu, do którego zmierzają.

2) Oba są niedogmatyczne, tzn. wysuwają teoretycznie ważne racje za przyjęciem głoszonych przez siebie tez.

3) Oba też odrzucają zdecydowanie idealizm jako stanowisko nieuzasadnione i błędne.

Różnice:

1) Realizm metodyczny wychodzi z bytu, w jego świetle rozważa i ocenia poznanie, realizm krytyczny wychodzi z myśli, w niej szuka warunków poznawalności rzeczy.

2) Realizm metodyczny wychodzi ze stwierdzenia pewnego f a k t u, realizm krytyczny od (apriorycznego) określenia wa-

jako świadomości aktu świadomości, nie stanowiącej nowego aktu, lecz całość ontyczną z przeżyciem (aktem przeżywanym). Zob. R. I n g a r d e n, *Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", IV (1921) 545—568.

runków, które spełnić ma poznanie rzeczywistości, tym samym dając pierwszeństwo możliwości przed faktem.

3) Realizm metodyczny uzasadnia swe stanowisko negatywnie: wykazaniem błędności stanowiska idealistycznego, oraz pozytywnie: okazaniem oczywistości i owocności swych podstawowych zasad; realizm krytyczny jest uzasadniany przez krytykę, stara się przez analizę myśli dotrzeć do istniejących rzeczy.

Niekiedy tę różnicę ujmuje Gilson krótko: poznanie lub myślenie.

Zobaczmy, czym faktycznie różnią się realizm krytyczny Noëla i realizm metodyczny Gilsona w uzasadnianiu negacji idealizmu. Dla realizmu krytycznego decydujące jest stwierdzenie, iż w świetle tego, co bezpośrednio dane świadomości (myśli) idealizm okazuje się fałszywy.

Gilson stara się wykazać, że idealizm nie spełnia warunków stawianych filozofii (zob. wyżej, s. 137): wychodzi z zasad nieoczywistych i nieuzasadnionych, jest niezgodny z doświadczeniem i destrukcyjny przez swą jałowość, bezpłodność teoretyczną oraz jawną niezgodność z praktyką; nie jest natomiast wewnętrznie sprzeczny (np. RTh 160 przyp.) i ta koherentność stanowi (jedyną) jego siłę.

Dwa pierwsze argumenty (nieoczywistość zasad i niezgodność z doświadczeniem) są wspólne Noëlowi i Gilsonowi. Akcentowanie pozostałego (jałowość poznawcza) jest cechą charakterystyczną francuskiego mediewisty. Ponieważ zarówno ten jak i poprzedni argument opierają się na danych historii nauk (wykazuje ona stałe rozszerzanie się poznania przyrody — RM 75), a przede wszystkim na danych historii filozofii (np. RM 5n) — historia wysunęła się u Gilsona w zbijaniu idealizmu na czoło i zabarwiła całość jego wywodów pragmatystycznie [25]. Tym bardziej, że Gilson niejednokrotnie okazywał duże przekonanie co do wartości tego argumentu: historia bowiem nie dostarcza przypadkowych następstw, lecz odsłania dialektykę myśli, naturalne tendencje i ducha systemu (np. RTh 163).

---

[25] Por. G. van Riet, *L'epistémologie thomiste*, Louvain 1946, s. 514; R. Verneaux, *L'epistémologie de M. Gilson*, W: *Etienne Gilson — philosophe de la chrétienté*, Paris 1949, s. 217.

Mówiąc o niezgodności idealizmu z doświadczeniem Gilson przytacza zarzut znany jeszcze z polemiki z empiriokrytycystami i solipsystami: ziemia istniała przed zaistnieniem organizmów odbierających wrażenia, więc dla niej „istnieć" to nie tyle, co „być spostrzeżonym". Sam zaraz słusznie dodaje, że to idealistów nie przekona.

Oprócz powyższych, w pismach Gilsona znaleźć można jeszcze jeden typ argumentów przeciwko idealizmowi; występuje on w tych miejscach, gdzie Gilson mówi, iż takie fakty jak błędy, złudzenia czy obłędy nie upoważniają do postawienia tezy idealistycznej (RM 96n, RTh 198 n). Stanowi on fragmentaryczne zainicjowanie podstawowej, moim zdaniem, drogi rozważań w tej sprawie i niestety ginie w całości wywodów autora *Realizmu metodycznego*.

9. „Nie można by pomyśleć tego, co jest poza myślą, o ile by pewne myśli *(pensées)* nie stanowiły wiedzy *(connaissances)* i jeśliby wszelkie poznanie *(connaissance)* nie implikowało tego, co jest poza myślą. ...przedmiotem epistemologii nie jest m y ś l, która jest świadomością poznania *(conscience d'une connaissance)*, lecz p o z n a n i e, które jest ujęciem przedmiotu *(saise d'un objet)*. Wszelki realizm implikuje analizę poznania, wszelki idealizm wypływa z analizy myśli...." (RM 83). „Trzeba zacząć się odnosić z nieufnością do terminu: myśl. Największą bowiem różnicą pomiędzy idealistą a realistą jest to, że idealista myśli, podczas gdy realista poznaje. Dla realisty myślenie jest tylko aktem porządkowania wiedzy lub rozważania jej zawartości. Nigdy nie wpadłby on na pomysł uczynienia z myśli punktu wyjścia dla refleksji, ponieważ jest możliwa tylko tam, gdzie istnieje przy tym wiedza" (RM 88).

Powyższe i im podobne wypowiedzi Gilsona pozwalają stwierdzić, iż dzieli on akty umysłu („myśli" w szerszym znaczeniu) na akty poznania i — wtórne wobec nich — akty myśli. Te ostatnie polegają na uświadomieniu (znajomości) poznania, na bliższym jego rozważaniu („porządkowaniu"). Zależą od poznania jako swego niezbędnego przedmiotu. Poznanie jest natomiast bezpośrednim ujęciem rzeczy; podmiot, jako ten, który poznaje, występuje w nim na drugim planie. W akcie poznania realizuje się (podstawowa dla immediatyzmu) jedność podmiotu i przed-

miotu (RM 7,92n)[26]. Przedmiot dany jest w nim jako wprost obecny, „we własnej osobie" — jakby powiedział fenomenolog. Dlatego nie wydaje się tu szczęśliwe użycie przez Gilsona wyrazu *implique*, który nasunąć może komuś myśl o wywiedzeniu, o dyskursie. Poznanie stawia nas twarzą w twarz wobec istniejącej rzeczywistości (chwytającej podmiot — jak mówi Tonquedec — za gardło), stąd wychodząc z niego wychodzimy — może Gilson powiedzieć — z *esse* (por. RM 48, 80). Są jednak miejsca, w których Gilson zdaje się używać terminów „poznanie", „myśl" zamiennie ze sobą lub ze „świadomością" (RM 79).

Uzasadnienie tego stanowiska wydaje się proste. Jest ono następstwem postawy konsekwentnie empirycznej: wiedzę o rzeczach zdobywamy w aktach, w których poznawczo stykamy się z przedmiotem, spostrzegamy go, doświadczamy jako danego z zewnątrz, tak czy inaczej istniejącego, ucechowionego, działającego. Wszelkie pozostałe operacje poznawcze bazują na materiale uzyskanym w spostrzeżeniach. Przeto poznanie w swym ostatecznym a zarazem podstawowym sensie to bezpośredni ogląd bytu, to widzenie istniejących rzeczy[27].

Widzenie takie dokonuje się jednak w określonych podmiotowych warunkach, jest zawsze c z y i m ś widzeniem i trudno je i jego rezultat adekwatnie innym przekazać. Jedynym tu dostępnym zabiegiem — jak słusznie podkreśla Gilson — jest uzyskanie samemu spostrzeżenia badanego obiektu a następnie pokazanie go innym. P o k a z a n i e czegoś nie musi łączyć się z pokazaniem mojego widzenia tego czegoś, chociaż na ogół takie

---

[26] Jedności tej nie należy mieszać z jednością między podmiotem a przedmiotem, jaka ma zachodzić według psychologów w przeżyciach dzieci (osesków).

[27] Ujęcie to kojarzy się z poglądami fenomenologów. Ingarden w *Essentiale Fragen* (rozdz. III i § 27 z rozdz. V) odróżnia poznanie od jednoznacznego wyznaczenia przedmiotu i od jego zaklasyfikowania oraz wyodrębia trzy koncepcje poznania: genetyczną, deskrypcyjną i intuicjonistyczną. Podstawowe dla Ingardena jest ujęcie ostatnie, według którego „poznać przedmiot" to nie „wiedzieć o nim" lub „myśleć o nim", ale „bezpośrednio i naocznie dostrzec, spostrzec". Poznanie to zmysłowe lub intelektualne widzenie (ogląd), które znajduje ostateczny swój kres w pojęciowym uchwyceniu przedmiotu. Ono warunkuje wszelkie inne operacje poznawcze i bez intuicji przedmiotu trudno mówić o jego poznaniu, o jakiejkolwiek wiedzy. Widzenie można jedynie przekazać przez wywołanie w kimś drugim odpowiedniego widzenia, przez pokazanie zobaczonego przedmiotu.

widzenie zakłada. Pokazywanie to może być jednak rozmaicie rozumiane. Zwrot „pokazać komuś coś" znaczyć może np.: 1) „poinformować kogoś o tym, co ja spostrzegłem", 2) „pokazać komuś to, co ja spostrzegłem, tak, żeby i on mógł to zobaczyć", 3) „pokazać komuś coś tak, żeby to zobaczył", 4) „pokazać komuś coś tak, żeby wynik tego spostrzeżenia uznał za prawomocny, niepowątpiewalny itp". Za każdym razem chodzi o inną czynność. Bez dokładnego przeanalizowania tej sprawy i wyciągnięcia rozmaitych nasuwających się konsekwencji można się zdobyć tylko na ogólniki. Niestety, ani u Gilsona, ani u innych neoscholastycznych immediatystów takich analiz „pokazywania" nie znajdziemy.

10. Według Gilsona rozpocząć należy teorię poznania od pokazania istniejących rzeczy. Jeżeli przez „punkt wyjścia", będziemy rozumieli nie jakiekolwiek pierwsze czynności uprawiającego daną naukę (zakładając przy tym, iż nauka ta stanowi zbiór uporządkowany czynności tak, że istnieją czynności wcześniejsze i późniejsze), ale tylko pierwsze pytania postawione w tej nauce [28], to zdaniem Gilsona nie będą to pytania o istnienie świata realnego czy istnienie poznania w ogóle.

Dla francuskiego badacza punkt wyjścia teorii poznania to punkt wyjścia całej filozofii. Jest to następstwem potraktowania teorii poznania jako części metafizyki.

„Trzeba się przede wszystkim wyzwolić z obsesji epistemologii pojętej jako przedwstępny warunek filozofii. Filozof jako taki nie ma innego obowiązku poza obowiązkiem pozostawania w zgodzie z samym sobą i z rzeczami" (RM 14). „Nie widzimy już dzisiaj innej alternatywy, jak zrezygnowanie z wszelkiej metafizyki lub powrót do realizmu przedkrytycznego. Nie znaczy to, że należy zrezygnować z wszelkiej teorii poznania. Trzeba natomiast, aby epistemologia zrezygnowała z występowania jako warunek ontologii, a zamiast tego rozwijała się w niej i wraz z nią, będąc zarazem wyjaśniającą i wyjaśnianą, podtrzymującą

---

[28] W literaturze neoscholastycznej zwrot „punkt wyjścia" oznaczać może w danej nauce: 1) pierwsze czynności uprawiającego naukę, 2) pierwsze tezy (aksjomaty), 3) pierwsze dane do przyjęcia, 4) pierwsze dane do zbadania. Wszystkie te znaczenia spotkać można bez wyróżnienia np. w *„Kryteriologii"* M e r c i e r a.

i podtrzymywaną, tak jak się wzajemnie podtrzymują poszczególne części prawdziwej filozofii" (RM 15). Poznanie chwyta przedmiot, refleksja znajduje w nim warunki poznania i naturę podmiotu. Punktem wyjścia winno być to, „co w istocie stanowi dla nas początek poznania: *res sunt*. Gdy zgłębiamy naturę przedmiotu, który jest nam dany, kierujemy się wówczas ku nauce *(science)*, którą wieńczy metafizyka przyrody; gdy zgłębiamy warunki, w jakich przedmiot jest nam dany, kierujemy się ku psychologii, którą wieńczy metafizyka poznania" (RM 92). W ostatnim przypadku postępowanie przebiega następująco: *res sunt, ergo cognosco, ergo sum res cognoscens* (RM 93, por. też 84).

Zestawiając jeszcze raz stanowisko Gilsona ze stanowiskiem Noëla, stwierdzić można, że u pierwszego pierwsze czynności teoretyka poznania przebiegają w takiej kolejności: rzeczy istnieją i mają taką a taką naturę, poznajemy rzeczy, więc jako poznający rzeczy o takiej a nie innej naturze mamy taką a taką strukturę ontyczną i w jej świetle sprawa błędów przedstawia się tak a tak (teoretyk poznania staje się tu metafizykiem); zaś u Noëla: poznanie własnego poznania wyklucza pomyłkę, poznajemy, że poznajemy rzeczy, więc poznanie rzeczy jest niewątpliwe.

Jeżeli chodzi o ocenę własnego „niekrytycznego" uzasadnienia realizmu, to Gilson zmieniał tu poglądy; ewolucja ta pozostawała w związku ze zmianą jego stanowiska w sprawie sposobu poznawania istnienia rzeczy. Można za van Rietem wyróżnić cztery fazy rozwoju poglądów Gilsona. Najpierw francuski filozof uważał realizm za hipotezę, tłumaczącą obiektywność pojęć, będącą postulatem metodycznym, opartym zasadniczo na krytyce idealizmu. Później realizm opiera na oczywistości intuicji zmysłowej (por. RM 27n, 48). W trzeciej fazie, przejawiającej się w *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* przyjmuje Gilson intuicję zmysłowo-intelektualną istnienia. W ostatnich partiach tej książki, w *La conoscenza dell'essere* i w *L'être et l'essence* podkreśla, że poznaje cały człowiek, że zmysły i intelekt stanowią funkcjonalnie ścisłą jedność. Ostatnią fazę inicjuje czwarte wydanie *Le thomisme* (z r. 1942), a rozwijają dokładniej dwa ostatnie rozdziały *L'être est l'essence*: istnienie ujmuje sąd egzystencjalny jako swoisty akt poznawczy. W tej fazie dominuje wyraźnie intelekt.

Nie zatrzymując się przy zagadnieniu metafizyki czy psychologii poznania, dotyczącego sposobu poznawania istnienia, zauważmy, że od drugiej fazy nie zmienia się teoriopoznawcze stanowisko Gilsona: realizm opiera się na (tak czy inaczej pojętej) intuicji istnienia, na pierwszej oczywistości, jaką jest realność rzeczy, byt (RM 86).

Ostatecznie podstawy uznania realizmu u Gilsona wyglądają, zdaniem samego francuskiego badacza, następująco (RTh 194 nn):

Jeżeli postulatem jest zdanie przyjęte bez oczywistości i odpowiedniego uzasadnienia, to teza o istnieniu rzeczy nie jest postulatem. Nie jest to oczywistość typu aksjomatycznego (negacja istnienia świata nie prowadzi do sprzeczności), lecz typu percepcyjnego. Źródłem trudności wysuwanych przez oponentów jest nieliczenie się ze swoistością tej oczywistości, jest wymaganie, by porządek empiryczny spełniał warunki porządku abstrakcyjnego (por. też RM 48). Intelekt może tu tylko udowodnić, że nie można udowodnić (RTh 199).

W ujęciu Gilsona teoria poznania zależy od metafizyki, jest jej fragmentem i stąd wraz z metafizyką stanowi naukę pierwszą, tzn. naukę nie zakładającą jakiejkolwiek innej nauki. Metafizyka broni się własnymi środkami i znajduje własną metodę w samych rzeczach, w ich naturze. Inna rzecz, czy faktyczne postępowanie Gilsona mieści się w tak określonej teorii poznania, czy przedstawione powyżej rozważania mają charakter metafizyczny, a więc zajmują się bytem jako bytem?![29]

11. Publikacje teoriopoznawcze Gilsona odegrały ważną rolę nie tylko w tym sensie, że zdobyły dla poglądów autora mniej lub więcej wiernych zwolenników i kontynuatorów (takich jak Nicolas, Verneaux, Bennett, Henle). Wybitny mediewista akcentował z wielką siłą niebezpieczeństwo, jakie niesie ze sobą niewłaściwa metoda. W długotrwałej dyskusji z Noëlem wykazał wielką troskę o właściwą postawę realisty. Do szczególnych jego zasług należą: staranne odróżnienie przedmiotowości („bycia przedmiotem poznania") i realności bytowości („bycia realnie istnie-

[29] Gilson odróżnia między wątpieniem odpowiedzi (RTh 63n) a wątpieniem pytań; pierwsze ma występować u Kartezjusza, Merciera i Noëla, drugie zaś u Arystotelesa i św. Tomasza. Odrzuca zdecydowanie pierwsze jako punkt wyjścia czy metodę; powszechne wątpienie odpowiedzi jest niemożliwe do przezwyciężenia oraz nieuzasadnione.

jącym przedmiotem poznania"), odróżnienie między poznaniem a myśleniem i podkreślenie decydującej roli tego pierwszego, niepodejmowanie pewnych problemów jako pozornych i z góry prowadzących do takich a nie innych rozwiązań. Słusznie też wykazuje złudność i bezsilność zamierzeń illacjonizmu (chociaż argumenty skierowane wprost pod adresem Merciera nie wydają się trafne), destrukcyjną rolę idealizmu.

Stanowisko Gilsona budzi jednak szereg zastrzeżeń. Oto ważniejsze spośród nich.

1) Występują niejasności terminologiczne. Znaczenie takich zwrotów jak „wychodzimy od bytu do myśli" czy „byt zależy (względnie nie zależy) od myśli" nie zostały poddane odpowiedniej analizie. Jeżeli chodzi o pierwszy z nich, to wydaje się on wysoce nieprecyzyjny. Na terenie metafizyki bowiem zawsze mamy do czynienia z bytem: myśl też jest tu bytem. Natomiast w teorii poznania mamy do czynienia z ujęciem bytu, z poznaniem. Realizm metodyczny również wychodzi od poznania bytu [30].

2) Niejednoznaczny jest zarzut, kierowany przez Gilsona (i innych) pod adresem krytycystów, że ich stanowisko jest niemożliwe, gdyż niemożliwy jest punkt wyjścia pośredni lub neutralny między realizmem a idealizmem i już na początku trzeba wyraźnie dokonać wyboru. Jeżeli przez realizm rozumiemy afirmację, zaś przez idealizm negację istnienia świata realnego, to istotnie punkt pośredni nie istnieje. Ale istnieje teoretyczna możliwość rozmaitych stanów neutralnych w postaci zawieszenia sądu, jego zneutralizowania, wątpienia, wahania, uznania nierozstrzygalności. Istnieje szereg stopni naszej wiedzy o istnieniu świata czy o prawdziwości realizmu. Gilson nie zdaje się brać pod uwagę i tego, że współcześni przeciwnicy realizmu nie tyle przeczą istnieniu świata, ile starają się wykazać braki dowodów za realizmem czy nawet nierozstrzygalność sporu, a więc dyskusja ma charakter nie metafizyczny, lecz teoriopoznawczy. Nie chodzi o to, by idealiście pokazać istnienie rzeczy, ale by idealiście pokazać zasadność tego widzenia.

3) Gilson mówi niekiedy o pozornych problemach, o pytaniach,

[30] Ta sprawa łączy się z rozróżnieniem stopni języka. Gilson nie zdaje się brać pod uwagę wiążących się z tym konsekwencji, chociaż sprawa jest niezwykle ważna na terenie filozofii, która chce mówić o wszelkim bycie lub wszelkim poznaniu.

których idealiście postawić nie wolno (np. RM 88). Nie znajdujemy jednak u niego bliższego uzasadnienia pozorności tych pytań. Nie wystarczy uwaga, że prowadzą do idealizmu, gdyż równie dobrze idealista może zarzucić realiście, że jego pytania prowadzą do realizmu.

4) Zbytnie akcentowanie w realizmie metodycznym argumentów z konsekwencji (szczególnie historycznych) osłabia pozycję realizmu, zabarwiając ją pragmatystycznie (wbrew zresztą intencjom Gilsona).

5) Nie można się zgodzić na ograniczenie problematyki teoriopoznawczej do metafizyki poznania. Równałoby się to rezygnacji z większości klasycznej problematyki teoriopoznawczej, której nie tylko rozwiązać, ale nawet sformułować nie da się w aparaturze badawczej metafizyki [31]. Zresztą sam Gilson faktycznie nie stosuje się do swych zaleceń, wysuwając zupełnie niemetafizyczne argumenty przeciw idealizmowi i za realizmem.

6) W związku z powyższym odpada argumentacja Gilsona za pierwszeństwem metafizyki w stosunku do teorii poznania. Francuski filozof zresztą nie przeanalizował rozmaitych punktów widzenia, z jakich można mówić o pierwszeństwie jednej nauki w stosunku do innej. A można tu rozważać pierwszeństwo genetyczne, czasowe, metodologiczne (ze względu na dostarczanie przesłanek), teoriopoznawcze (ze względu na ocenę wartości).

7) Gilson wreszcie bezzasadnie zacieśnił termin „krytyczny" do jego znaczeń kantowskiego względnie kartezjuszowskiego.

12. Zadaniem tej pracy nie jest uzupełnianie rozważań Gilsona na temat metody teorii poznania. Stwierdzić jednak trzeba, że realizm nie musi być przyjmowany jedynie w oparciu o naturalną oczywistość lub jako metodyczne założenie. Rzetelne uzasadnienie („ukrytycznienie") realizmu osiągnąć można poprzez analizę pytań, które do tego problemu prowadzą. Trzeba przyjrzeć się dokładnie funkcji poznawczej i warunkom stawiania pytań na terenie nauki, m. in. pytań o istnienie świata realnego i o wartość naszych spostrzeżeń [32].

---

[31] Bliżej o tym mówię w art.: *W sprawie stosunku między teorią poznania a metafizyką*, „Roczniki Filozoficzne", VII (1959), z. 1, s. 96n.

[32] Tę drogę postępowania zarysowałem w art.: *Charakterystyka metodologiczna teorii poznania*, „Zeszyty Naukowe KUL", I (1958), nr 2, s. 43—55.

Okazuje się, że ostatecznym uzasadnieniem wszelkich (racjonalnych) wątpliwości co do istnienia i poznawalności świata realnego jest zachodzenie rozmaitego typu złudzeń i pomyłek w ramach spostrzeżeń i ich interpretacji. Ale skąd my wiemy o tym? Dokonując innych spostrzeżeń. Stwierdzenie błędu w naszym poznaniu świata realnego jest też poznaniem, dotyczącym świata realnego. Można mieć mniej lub bardziej uzasadnione wątpliwości poszczególnych spostrzeżeń, nie można jednak w sposób zasadny generalnie zanegować wartości doświadczenia zewnętrznego: próby uzasadnienia takiej negacji opierały się w sposób mniej lub bardziej ukryty na danych tego doświadczenia.

Tutaj poprzestanę na powyższym krótkim szkicu pozytywnej argumentacji za realizmem.

POSITIONS DE GILSON SUR LA MÉTHODE DE LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

L'auteur entreprend une analyse critique des positions de Gilson sur la méthode de la théorie de la connaissance. E. Gilson a formulé son point de vue surtout à l'occasion de sa polémique avec l'école de Louvain au sujet de la manière de justifier le réalisme. Ce qui mérite d'être relevé dans la position de Gilson, c'est en premier lieu l'accent qu'il a soin de mettre sur la différence entre „le fait d'être objet de la connaissance" et „le fait d'être objet réel de la connaissance", en second lieu la distinction entre la connaissance et la pensée, en troisième lieu le refus de l'illationisme (toutefois les arguments dirigés contre Mercier ne semblent pas être justes). Ses côtés faibles sont: 1⁰ la mise en relief d'arguments d'ordre historique (ce qui donne au réalisme une teinte pragmatique); 2⁰ le fait d'avoir limité le terme „critique" aux sens cartésien et kantien; 3⁰ la méconnaissance de la valeur de la réflexion critique; 4⁰ le fait d'avoir subordonné la théorie de la connaissance à la métaphysique.